

**ENCONTROS E DISTANCIAMENTOS ENTRE A
RELIGIOSIDADE KALUNGA E O CATOLICISMO
OFICIAL: UM OLHAR PARA AS SINGULARIDADES
DO LUGAR NA FESTA DE NOSSA SENHORA
APARECIDA (GOIÁS – BRASIL)¹**

**ENCUENTROS Y DISTANCIAS ENTRE LA
RELIGIOSIDAD KALUNGA Y EL CATOLICISMO
OFICIAL: UNA MIRADA A LAS SINGULARIDADES DEL
LUGAR EN LA FIESTA DE NUESTRA SEÑORA
APARECIDA (GOIÁS – BRAZIL)**

**ENCUENTROS Y DISTANCIAS ENTRE LA
RELIGIOSIDAD KALUNGA Y EL CATOLICISMO
OFICIAL: UNA MIRADA A LAS SINGULARIDADES DEL
LUGAR EN LA FIESTA DE NUESTRA SEÑORA
APARECIDA (GOIÁS – BRASIL)**

Luana Nunes Martins de Lima

Dr^a em Geografia pela Universidade de Brasília (UnB)
Professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG)
E-mail: lua.luana.lima@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0374-0488>

Maria Geralda de Almeida

Professora Titular da Universidade Federal de Goiás (UFG)
Professor Aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC)
Professora do PPGEIO da Universidade Federal de Sergipe (UFS)
(In memoriam)

Resumo:

Este artigo lança um olhar para as singularidades do lugar, tomando como objeto empírico a festa de Nossa Senhora Aparecida das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, em Teresina de Goiás, na região Norte do Estado de Goiás, Brasil. A problemática que alicerça a temática está na base religiosa que impulsiona a festa. Esta religiosidade aglutina uma visão de mundo particular e relações de poder diversas, sendo tratada aqui numa perspectiva dialética que emerge de encontros e distanciamentos entre o catolicismo popular desenvolvido pelos Kalunga e o catolicismo institucional. O lugar Kalunga lega uma identidade muito própria às suas festas de padroeiros. O inverso também é um fato notório. A festa tem sua essência vinculada ao lugar onde ocorre; ela é também um território com capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social se prolonga além de seu acontecimento, proporcionando sentidos de enraizamento e de pertencimento nos moradores.

Palavras-chave: Festa; Religião; Geografia Cultural.

Abstract:

This article takes a look at the singularities of the place, taking as an empirical object the party of Aparecida Saint Mary in the Kalunga Diadema and Ribeirão communities, in Teresina de Goiás, in the northern region of the State of Goiás, Brazil. The problem that underlies the theme is the religious basis that drives the party. This religiosity brings together a particular worldview and diverse power relations, being treated here in a dialectical perspective that emerges from encounters and distances between popular Catholicism developed

¹ Texto originalmente publicado em: ALMEIDA, Maria Geralda de. (Org.). **O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares**. Goiânia: Editora UFG, 2015, p. 279-304.



by the Kalunga and institutional Catholicism. The Kalunga place bequeaths its own identity to its patron festivals. The reverse is also a well-known fact. The party has its essence linked to the place where it takes place; it is also a territory with the capacity to produce territorial symbols in which social use extends beyond its happening, providing a sense of rootedness and belonging in the residents.

Keywords: Festivity; Religion; Cultural Geography.

Resumen:

Este artículo hace una mirada a las singularidades del lugar, tomando como objeto empírico la fiesta de Nossa Senhora Aparecida en las comunidades Kalunga Diadema y Ribeirão, en Teresina de Goiás, en la región norte del Estado de Goiás, Brasil. El problema que subyace en el tema es la base religiosa que mueve la fiesta. Esta religiosidad conjuga una particular cosmovisión y diversas relaciones de poder, siendo tratada aquí en una perspectiva dialéctica que emerge de encuentros y distancias entre el catolicismo popular desarrollado por los Kalunga y el catolicismo institucional. El lugar de Kalunga lega su propia identidad a sus fiestas patronales. Lo contrario también es un hecho bien conocido. La fiesta tiene su esencia ligada al lugar donde se desarrolla; es también un territorio con capacidad de producir símbolos territoriales en los que el uso social se extiende más allá de su acontecer, proporcionando un sentido de arraigo y pertenencia en los habitantes.

Palabras clave: Festividades; Religión; Geografía Cultural.

1 INTRODUÇÃO

A abordagem cultural que se desenvolveu na Geografia fez ecoar uma nova busca pelo sentido dos lugares. O lugar passou a ser entendido com ênfase na experiência de cada um, a sua maneira de perceber as coisas e os seres. O lugar retomou as singularidades, agora não apenas na perspectiva de diferenciação de áreas, mas de assimilação de identidades e enraizamentos.

Este artigo lança um olhar para as singularidades de um lugar, tomando como objeto empírico a festa de Nossa Senhora Aparecida das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, em Teresina de Goiás, na região Norte Goiano do estado.

Entendemos que a festa é, do ponto de vista da Geografia, uma oportunidade essencial para a compreensão da natureza do laço territorial, pois ela permite “perceber os signos espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam a contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade (DI MÉO, 2001, p. 1). Para um estudo geográfico de abordagem cultural, esses elementos tradicionais, em sua dimensão religiosa, atribuem ao espaço sentidos de pertença e ao grupo que deles compartilham e vivenciam, uma identidade própria.

A problemática que alicerça a temática está na base religiosa que impulsiona a festa. Esta religiosidade aglutina uma visão de mundo particular e relações de poder diversas, sendo tratada aqui numa perspectiva dialéctica que emerge de encontros e distanciamentos entre o catolicismo popular desenvolvido pelos Kalunga e o catolicismo institucional.

Seguindo uma estrutura, o artigo inicialmente apresenta o vínculo histórico do catolicismo popular com a religião católica e os seus desdobramentos nas comunidades Kalunga, partindo para uma abordagem da associação simbólico-funcional da religiosidade Kalunga ao calendário agrícola. Em seguida discute-se algumas práticas da Igreja como produtora de certo distanciamento da visão



de mundo das comunidades, por meio de alterações significativas na festa, sobretudo em relação ao período de seu acontecimento e à instauração de novos rituais.

2 SINGULARIDADES DO CATOLICISMO POPULAR KALUNGA: DIÁLOGOS E RUPTURAS COM A RELIGIÃO OFICIAL

Em trabalho anterior já abordamos o vínculo histórico das práticas religiosas dos Kalunga, como comunidades rurais quilombolas, à dominação do catolicismo no período colonial (LIMA; ALMEIDA, 2013). A historiografia não apresenta indícios de sacerdotes que deram assistência aos quilombos, possibilitando um intercâmbio entre a hierarquia oficial católica e esses movimentos sociais. Isso, associado ao fato de que a religiosidade passou a ser transmitida de forma laica, foi dando formas ao catolicismo tal qual é praticado hoje em muitas comunidades rurais, incluindo remanescentes de quilombos em todo o país. Em tais formas há o predomínio de folias, romarias, festas comunitárias, novenas, votos e promessas, entre outros. Formas de culto muito particular que conjugam os princípios do catolicismo com as práticas cotidianas.

Embora a origem da religião, em muitas comunidades quilombolas, esteja vinculada à religiosidade posta na colonização, as diversas manifestações e rituais que surgiram refletem uma visão de mundo dada pelo contexto atual em que vivem. Tais manifestações se inscrevem no chamado catolicismo popular e possuem especificidades que o próprio lugar lhe confere.

De acordo com Steil (2001), o que caracteriza o catolicismo popular e o torna uma experiência singular, diferenciando-o do catolicismo moderno e clerical, são três aspectos básicos: sua origem laica, seu sentido devocional e seu caráter penitencial.

O catolicismo laico deve-se ao fato de seus agentes não pertencerem ao clero oficial, não se apresenta como uma instituição de fronteiras demarcadas, mas como uma experiência que permeia a vida e a cultura. Observamos nas comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão a presença de alguns líderes religiosos, que embora não recebam nenhuma titulação, são tratados e referenciados com extremo respeito.

Estes líderes identificados são as rezadeiras, que por conhecerem as ladainhas são fundamentais em qualquer novena. E os foliões mais idosos, que são “autorizados”, inclusive pela paróquia que assiste a pequena capela de Diadema, a realizar alguns sacramentos católicos, como o “batismo em casa”, por exemplo. Um líder religioso local relatou que um dia antes da festa de Nossa Senhora Aparecida faz o batismo das crianças em casa e só depois a criança pode ser batizada na Igreja. Segundo o folião, a necessidade desse batismo anterior ao batismo oficial foi orientação do próprio padre, que não discordou, mas apresentou um relato diferente. Na sua leitura:

O batismo em casa é um costume próprio dessas comunidades, dos Kalunga, propriamente dessa região. Eu não conhecia, eu vim conhecer o ano passado quando cheguei aqui, que a gente teria o batismo em casa, né? Mas tem um



significado, tem um porquê, existe toda uma devoção em torno do batismo, e o batismo em casa se dava em função de no passado nem sempre o padre... conseguia assistir com mais regularidade a comunidade. Então, pra que a criança não corresse o risco de morrer sem o batismo, tendo em vista que na Igreja Católica qualquer pessoa pode ministrar o batismo, desde que esteja tentando fazer aquilo que a Igreja faz quando celebra o sacramento do batismo. Então, os pais, as pessoas mais antigas atuavam como ministros do sacramento, batizavam em casa, com uma devoção, com orações muito próprias, mas conservando a essência do sacramento do batismo, depois traziam para a Igreja, para que o padre pudesse, como que validar o batismo feito, [...] segundo o rito próprio e adequado que a Igreja utiliza (Padre entrevistado em 2012).

Observa-se que a dimensão do sentido “laico” não está apenas na sua origem, mas também no seu desenvolvimento, no seu funcionamento com autonomia organizativa, muito embora a Igreja considere necessário “validar” o rito.

O segundo aspecto, o sentido devocional do catolicismo popular, remete à centralidade dos cultos aos santos, baseados no princípio da proteção e lealdade. Por meio das imagens se estabelece o contato com o invisível. Estas imagens não são apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas são personagens que transitam entre os vivos e os mortos e que estão presentes no mundo visível para interceder por eles, por isso, são sagrados. Assim, “os lugares e as imagens têm no catolicismo tradicional um sentido particular e uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização” (STEIL, 2001, p. 23). Acrescentamos que o sentido devocional opera uma inversão do ponto de vista geográfico: enquanto na religião oficial os fiéis se deslocam até a divindade, na religião popular, a divindade, representada pela bandeira do santo, se desloca até os fiéis, e “benze” toda a espacialidade de suas casas (Figura 1). Na folia, diferente da romaria, o deslocamento “ao” sagrado é substituído pelo deslocamento “do” sagrado – só o grupo de foliões se desloca, enquanto todo o território se sacraliza e orienta uma série de rituais.





Figura 1: Giro da Folia de Nossa Senhora Aparecida: no trajeto e no interior da casa de uma devota.
Fotos: Luana Nunes Martins de Lima, maio de 2013.

Os Kalunga de Diadema e do Ribeirão adotaram Nossa Senhora Aparecida como padroeira da comunidade e mostram-se convictos de que a devoção à santa é a razão das muitas bênçãos recebidas. A religiosidade expressa na festa demonstra uma estrita dependência pela divindade cultuada para com as questões do cotidiano dos devotos. A capela, com a imagem da santa, e a festa, em sua homenagem, contribuem para atrair as bênçãos da divindade à comunidade, como pode ser entendido na fala de um folião:

Pra nós aqui é uma importância muito grande porque ela é uma padroeira de todos nós do Brasil, né? E cada capela dessa aqui, que tem uma romaria dessa é muito importante, é muito feliz, né? Nós vive muito feliz, porque toda graça, todo pedido que nós fizermos, nós recebe a graça (Entrevistado em 2012).

Entretanto, esta santa é apenas uma das várias divindades cultuadas pelos Kalunga. Para Neves (2007), o catolicismo que assumem está mais relacionado com as figuras dos santos que a de um Deus único, pois eles, de certa forma, representam o próprio Deus, por isso são adorados.

E por fim, o caráter penitencial do catolicismo popular está relacionado ao fato de que pela penitência se realiza um processo de identificação entre o sagrado e o profano. Os fiéis devem associar-se com a paixão e morte de Cristo, e não apenas aderir a um corpo de verdades e aceitar um código moral preestabelecido. Esse aspecto é identificado na atitude de renúncia dos foliões do suprimento de suas necessidades a favor da realização da festa, no pagamento de promessas dos fiéis em festas religiosas, conforme os estudos de Maia (1999), nas doações dos mordomos² da festa, e no próprio deslocamento e instalação em torno do espaço da festa. A devoção popular se expressa neste aspecto penitencial, mas também pela festa e alegria, pela abundância, fartura e pela liberalidade nos gastos e nos costumes.

As festas em devoção aos santos católicos têm estas características apontadas. Certamente elas não são próprias de comunidades Kalunga, e tampouco de comunidades quilombolas, de forma geral. Festas religiosas desta natureza são comuns e frequentes em diversas comunidades rurais e até no espaço urbano em todo país. Entretanto, elas se desenvolvem nesses territórios com particularidades eminentemente próprias do contexto local, com todas suas características espaciais, sociais e históricas.

O pároco que assiste as comunidades Kalunga de Teresina de Goiás e de Cavalcante define a religiosidade ali vivenciada da seguinte forma:

Existe dentro da experiência católica, da vivência católica a religiosidade popular, que é uma religiosidade, que brota da sensibilidade popular, da sensibilidade das

² Pessoas que se responsabilizam por determinadas funções para a realização da festa. Na festa de Nossa Senhora Aparecida em Diadema, os mordomos são determinados por sorteio.



pessoas. E aí ela se desvincula um pouco dos ritos, da forma ordinária da Igreja celebrar (trecho inaudível). É uma vivência da mesma fé, mas vivenciada num contexto de uma realidade mais popular, mais próxima talvez, porque são eles mesmos que conduzem as celebrações, o terço, as ladainhas, a folia. É uma celebração, uma vivência onde o padre não está muito presente, mas uma celebração com uma devoção católica, de toda vivência católica (Padre entrevistado – 2012).

O olhar que o padre lança para a religiosidade dos Kalunga mostra que o catolicismo popular permanece ativo, reinventando-se por meio da interação e do diálogo com o catolicismo clerical, reproduzindo-se e atualizando-se nas franjas da instituição. Por isso, embora a tensão entre catolicismo popular e catolicismo oficial seja uma constante nos relatos históricos, o que observamos é uma complementaridade entre eles, no caso dos Kalunga. Ou, como afirma Bakhtin (1987), entre a religião popular e a religião esclarecida há uma circularidade que permite que uma se alimente da outra. Dessa forma, os elementos de uma podem ser incorporados e ressignificados pela outra, num fluxo contínuo de trocas, como será possível identificar a seguir.

3 DIMENSÃO SIMBÓLICA E FUNCIONAL DA RELIGIOSIDADE KALUNGA: O CICLO FESTIVO E SEU VÍNCULO COM O LUGAR

Ao tratarmos da cultura sob um olhar geográfico, apontamos para a dimensão espacial dos modos de vida, dos costumes, dos símbolos e das práticas. Estes elementos “requerem uma organização de territórios ou uma interação com o meio ambiente, levando a uma adaptação deste ou à sua transformação” (BERDOULAY, 2012, p. 101).

Já dissemos anteriormente que os aspectos simbólico e funcional no território Kalunga são perspectivas que se imbricam (LIMA; ALMEIDA, 2013). Enfatizamos também como a religiosidade, que está no campo do simbolismo, opera diretamente na vida cotidiana do trabalho e da relação com a terra, segundo a visão de mundo desse povo.

Para Bonnemaïson (2002, p. 104) “a análise geocultural não pode se descuidar desses dois aspectos complementares, nem os separar. O território é, ao mesmo tempo, ‘espaço social’ e ‘espaço cultural’, associado tanto à função social quanto à função simbólica”. Por isso, o território é, antes de funcional e zonal, um valor que estabelece uma relação forte, ou mesmo uma relação espiritual com os espaços de vida. Esta dimensão do território está, portanto, sobreposta à dimensão material. Ao estudar a estrutura de distribuição de terras e a organização da produção em uma aldeia de Madagascar, este autor conclui que, para compreender estes elementos, seria preciso ir além do que a materialidade poderia mostrar. Segundo ele:

A terra não era apenas um lugar de produção, mas também o suporte de uma visão de mundo. A distribuição de terras não era somente social e jurídica: refletia o tipo de relação que as famílias aldeãs entretinham com seus ancestrais e a espécie de solidariedade sutil e indissolúvel que unia seus membros. [...]. Compreender o



sistema de atribuição de terras exigia, portanto, que se penetrasse antes numa concepção de mundo (BONNEMAISON, 2002, p. 120-121).

Da mesma forma, nas festas religiosas Kalunga, as comunidades vivenciam o lugar a sua maneira, submersos em uma visão de mundo muito singular. Há uma profunda associação das práticas e crenças do catolicismo popular à produção e ao sustento que vem da terra. Esta associação é comum em comunidades rurais, mas em se tratando de comunidades tradicionais do Cerrado, possuem ainda especificidades relacionadas às estações muito bem definidas de chuva e de seca.

Da mesma forma em que os ciclos do plantio e da colheita são determinados pelo ciclo da natureza do Cerrado, as festas também marcam os momentos mais importantes do ano para os Kalunga. Moura et al. (2001, p. 52) explicam a sequência destes ciclos da seguinte forma:

Em fins de setembro, depois das primeiras chuvas da primavera, já se podem começar os roçados de mandioca, milho, arroz, abóbora ou feijão. E o plantio se estende até novembro e dezembro, já em plena força do verão. De janeiro a março é o período em que as pessoas limpam a roça e cuidam dos brotinhos, para que eles não morram e a plantação vingue. Abril e maio, tempo do outono, são os meses da colheita. Daí se vê por que as festas celebradas sem exceção em todas as áreas Kalunga são as de janeiro e junho. Com os Reis, eles festejam o fim do plantio e, com Santo Antônio e São João, o fim da colheita.

O relato de um folião antigo da comunidade Diadema revela a ligação da devoção aos Santos Reis com o processo do plantio. Ele conta que na sua adolescência uma folia de Reis foi “inventada” em um período fora do ciclo natalino, em virtude da seca, que sempre foi um dos principais problemas dessas comunidades.

Quando eu tinha quatorze, treze anos, doze, treze anos... aqui sempre acontece, que faltava chuva na época da roça, às vez cê tava animado com a planta que é vem boa e tal, nem tava murchando... e a chuva dava uma afastada. Puseram na cabeça dos mais véio, isso foi em 1972, [...] inventô uma folia de menino pra chovê. [...] Então, arrumaram essa folia, eu saí cantando a guia, um irmão meu [...], foi parece que duas muié, que tava faltando pro terno, nós era seis ou era oito. E saímo cantando de casa em casa, de noite e de a pé, folia de Santo Reis. Cêis pode num acreditá, mais o dia que a folia arrematô foi uma chuva! E mesmo nós no giro, começô fechá pra chovê, que tava um perrengue de chuva e tal... num foi mês de janeiro não! Fizemo fora da época, que nós tava precisando de chuva. [...] Eu sei que tava faltando chuva, cê entendeu? (Entrevistado em 2013).

A “invenção” desta folia de Santos Reis fora da época demonstra a convergência entre a aflição (dado ao não suprimento das necessidades básicas de sobrevivência) e a penitência. O santo é aclamado em caráter de emergência, mesmo fora de época. Convém, entretanto, novamente reconhecer que existe nas comunidades rurais uma estruturação das festas vinculadas ao calendário agrícola. Brandão (1978) apontou esta questão fazendo referência à obra de Alba Guimarães.



No ciclo de produção econômica, os santos eram homenageados e feitas as promessas referentes à produção da lavoura e da criação, nas transições que marcavam as passagens de uma atividade para a outra. Durante a colheita de certos produtos, São Pedro, São João e Santo Antônio eram festejados; ao final da colheita realizava-se a festa do Divino (GUIMARÃES *apud* BRANDÃO, 1978, p. 127)³.

Outras festas também revelam a importância da terra e dos roçados para o povo Kalunga. Nos meses de agosto a outubro acontecem as festas de Nossa Senhora. Em agosto festeja-se a Senhora das Neves e a Senhora D'Abadia, no Vão de Almas. Em setembro, a Senhora do Livramento é celebrada no Vão do Moleque e, em outubro, é a vez da Senhora do Rosário, festejada no Tinguizal, e a Senhora Aparecida, na Diadema e no Ribeirão. “É nesse período, de agosto a outubro, que está começando o plantio dos roçados. Então, as pessoas pedem à Mãe de Deus que torne a terra fértil para produzir os alimentos de que precisam” (MOURA et al., 2001, p. 53). Já os meses de maio e junho é o período de celebrar a colheita e sua abundância com a grande festa da fartura, que é a do Divino Espírito Santo, nas folias que ocorrem no Vão de Almas, no Vão do Moleque, na Diadema, no Ribeirão e na Ema.

Por isso, é possível admitir, assim como Bonnemaïson (2002, p. 116), que:

[...] o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque ele se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque ele se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo. Assim, entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existe uma inter-relação constante e uma espécie de lei de simetria.

Se as festas de santos, de forma geral, exercem simbolicamente este papel de benção e proteção sobre a terra, muito mais a festa do padroeiro eleito para o lugar. Esta tem sua importância na dimensão coletiva e identitária ligada ao território, definindo uma entidade geográfica em relação às outras. De acordo com Di Méo (2012, p. 33), “elas privilegiam, com efeito, uma comunidade localizada de longa data sobre o patronato e sobre a proteção de um santo”. A festa ao padroeiro torna o território sacralizado e legitimado pela apropriação coletiva. A identidade coletiva é fortalecida quando a festa é propriedade do lugar, isso porque a comunidade se afirma ainda mais nesses eventos (Figura 2).

³ GUIMARÃES, Alba Maria Zaluar. **Os homens de Deus**. Rio de Janeiro, 1974. Mimeografado. (Não foi possível ter acesso direto ao texto).



Figura 2: Mulheres ornamentado o espaço da festa. Destaque para a faixa que inclui “Comunidade Kalunga” como delimitador identitário do lugar.
Fotos: Luana Nunes Martins de Lima, outubro de 2011.

A adoção de Nossa Senhora Aparecida como padroeira da comunidade se realizou dentro de um período no qual já havia ocorrido a consagração da santa como padroeira do Brasil pela Igreja Católica⁴. Certamente essas institucionalizações, embora ocorram em um plano mais global, influenciam as localidades rurais que recebem a assistência de uma paróquia. Não foi diferente nas comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, onde a folia de Nossa Senhora Aparecida, como uma prática do catolicismo popular, foi incorporada às celebrações religiosas. Anterior a este período, os festejos em homenagem a Nossa Senhora Aparecida não eram tradição em nenhuma das comunidades Kalunga, que mantinham a devoção a santos como Senhora do Rosário, Santo Antônio, São Sebastião, Senhora D’Abadia, Senhora do Livramento, dentre outros.

A festa de Nossa Senhora Aparecida entre os Kalunga teve início há mais de quatro décadas⁵, quando uma devota da santa fez uma promessa de que, se sua colheita melhorasse, ela “puxaria” a folia em sua homenagem, isso segundo relatos de moradores da comunidade, confirmados pela devota. Como pagamento da promessa, ela realizou a folia no mês de maio, após a colheita. Segue o seu relato:

⁴ Nas festas e no congresso sempre se manifestou o desejo que Nossa Senhora Aparecida fosse declarada oficialmente padroeira do Brasil. O episcopado apresentou este desejo ao Santo Ofício e o Papa Pio XI acolheu favoravelmente os pedidos dos bispos e dos católicos do Brasil. Por decreto, de 16 de julho de 1930, a Virgem Aparecida foi proclamada como padroeira principal do Brasil. A festa litúrgica de Nossa Senhora Aparecida é celebrada no Brasil em 12 de outubro, um feriado nacional desde 1980, quando o Papa João Paulo II consagrou a Basílica, que é o quarto santuário mariano mais visitado do mundo. Informações disponíveis em: <<http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/outubro/dia-de-nossa-senhora-aparecida.php>>. Acesso em: março de 2013.

⁵ Ninguém da comunidade soube precisar o ano da primeira folia, nem mesmo a devota pioneira da folia. Seu companheiro auxiliou na contagem aproximada dos anos.



[...] Olha, essa aí foi uma prumessa. Era uma prumessa que todo ano eu mexia com roça, quando dá na marcação da roça coiê, a chuva ó... caía fora, as pranta perdia tudo. Aí perdia tudo, aí eu fiz a prumessa pra Senhora d' Asparecida que meu... meu prantio que eu prantasse ganhasse tudo, eu ia continuar a festa dela todo ano, todo ano eu ia fazer a festa dela (Entrevistada – 2012).

Ela ainda explica sobre a forma de obter alimentos para a festa:

[...] tinha o festeiro, tinha o sorteio dela. E tanto que... que a dispesa dela tudo eu pouco comprava, mais era os otro que dava pra ela, pela santa. E eu comprava, pra santa eu comprava. Mas ela ganhava muitos trenzinho, e ia tudo pra ela (Entrevistada – 2012).

Brandão (1978, p. 128) explica que “sob uma matriz tradicional de coletivização de uma religiosidade de afortunados após a colheita de seus cereais, há lugar para usos de eficácia recorrentes a rituais de aflição (o pagamento de promessas)”. Entretanto, se a origem da promessa remete a um contrato com o santo em um momento de aflição e penitência, isso não significa que a sua atualização nos rituais da festa vá possuir apenas características penitenciais. Assim ocorreu nas comunidades Diadema e Ribeirão. As doações e o trabalho para a realização da festa atingiram atributos comunitários de solidariedade social.

Assim, são as particularidades do lugar que dão sentido para a festa. E no caso da Romaria de Nossa Senhora Aparecida, é evidente a compreensão dessa função especial de atender às necessidades locais de sobrevivência dos moradores. Este sentido da festa está enraizado na devoção dos moradores e não caberia compará-lo, por exemplo, aos sentidos atribuídos à grande festa de Nossa Senhora Aparecida realizada em Aparecida do Norte, São Paulo.

Entendemos que “a festa define o lugar. Entramos nos lugares da festa e saímos. A festa produz uma fronteira, ao mesmo tempo social, geográfica, cultural e vivida temporalmente. Uma festa alargada na totalidade dos lugares e do tempo, uma festa global não se cobriria mais de sentido” (DI MÉO, 2012, p. 39).

4 O PODER DA INSTITUCIONALIDADE: DISTANCIAMENTOS DA VISÃO DE MUNDO ALHEIA

Fatos novos causaram a mudança do espaço e da data da festa, fator que suscitou alguns conflitos, afetando algumas territorialidades e criando outras. Identificamos uma efetiva influência de agentes institucionais nos modos de vigência das formas e rituais da festa, situando em que níveis e de que formas operam as mudanças dessas manifestações. Aqui, destacaremos a transferência na data da festa em maio, por instrução da paróquia, para a data oficial da padroeira (12 de outubro) desde 2011, bem como a adoção pelas comunidades de um ritual de peregrinação dos símbolos da Jornada Mundial da Juventude.



Tais fatos demonstraram que, apesar da aceitação do catolicismo popular e das práticas culturais autônomas dos Kalunga, a Igreja Católica ainda exerce controle e afirma seu poder influenciando e interferindo, quando necessário, na estrutura organizacional das práticas religiosas dessas comunidades. Ela atua no sentido de manter ou ampliar esferas de influência e controle social por meio da festa.

Os moradores, de forma geral, aceitaram a alteração da data da festa, mas foi algo que criou uma série de problemas para a realização da folia. Com a criação de um espaço próprio para a festa no entorno da capela, grande parte dos moradores passou a se deslocar para lá a partir do terceiro dia da novena, e acampar em barracos construídos para o alojamento das famílias e para o comércio temporário. Muitos se ocupam com a preparação de alimentos e com a compra de bebidas e outros produtos para a venda nesses comércios. Ocorre que a folia sempre girou durante os dias que antecedem a festa, pois o ápice das celebrações é o próprio arremate⁶. Mas, nos dias de giro, os foliões não estavam encontrando as pessoas em casa para os rituais, para as refeições e para os pousos. Alguns foliões apontaram que isso foi um fator que enfraqueceu em grande medida a folia, desintegrando muitos foliões, pois muitos foram perdendo a motivação diante da impossibilidade de realizarem todo o ritual.

Por este motivo, pelos sentidos particulares que a festa carrega, é compreensível identificarmos em muitos relatos a menção de que a festa/folia de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do local, na verdade, é do mês de maio, do período da colheita, e não de outubro – como foi instruído pelo padre.

A folia de Santa Aparecida [...] eles mudaram o jeito dela, porque puseram na cabeça que dia de Senhora de Aparecida é dia 12 de outubro. Na realidade é, né? Mas ela girô aqui a vida inteira, muitos anos, só no mês de maio. Por quê? Porque mês de maio é uma época que muitas pessoas num atinaram ainda de ganhá roça, aí puseram no mês de maio. Aí alguns já tava com arroz cortado, através de caixinha assim, e outros ainda tava querendo ganhá ainda. Então puseram no mês de maio porque sirviu pra todo mundo. Mas aí tiveram confronto cum padre, bateu papo, bateu papo, o padre deu a ideia... deram a ideia e o padre achô melhor mudá, né? Até porque foi ele a sede de Nossa Senhora de Aparecida em São Paulo, a cidade lá é só dela (Entrevista – 2013).

Outro folião confirma a razão da folia/festa se realizar em maio:

[...] Então, é porque essa folia, na verdade, ela foi criada aí assim, através do [...] crer, né? Acreditá nas coisas. Plantava roça, aí vem o solão, a roça perdia tudo, aí juntaram com a folia, que ela começô a girá até nas roça, sabe, Nossa Senhora Aparecida. Vieram nas roça pra chovê e se ganhasse, eles resolvia, juntava o dono da roça, [...] cada um dava um pouco de coisa, fazia a festa de Nossa Senhora d'Aparecida dia doze de maio, né? [...] Aí foi fazeno, fazeno, fazeno... (Entrevista – 2013).

⁶ Encerramento da folia e levantamento do mastro com a bandeira do santo homenageado.



A festa, portanto, produz a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade. O fato comemorado, neste caso o sucesso da colheita, se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção das expectativas individuais, como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. “A festa é, num sentido bem amplo, a produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço social” (GUARINELLO, 2001, p. 972).

Interessante é que tanto a folia quanto a festa fazem parte de um contexto maior, que indica as características do “lugar-mundo-vivido” (TUAN, 1983) das comunidades. A vivência, a proximidade entre os moradores, as relações de parentesco distribuídas em todo o território permitem que todos, e em todos os momentos, saibam por onde passa a folia, qual é próxima parte do festejo, quem e o quê doará naquele ano. Há um comportamento eminentemente próprio do mundo rural nesses vínculos, nesse conhecimento do que se passa ao redor. Associamos algumas experiências vividas em campo com aquelas de Brandão (1981, p. 25) em folias de Santos Reis de comunidades rurais de São Paulo e Minas Gerais.

Em cada morada camponesa sabe-se o dia da passagem da bandeira e ela é esperada no seu dia, sobretudo nos pousos, onde desde a véspera se começa a preparar a comida. Em Caldas, como em outras cidades de Minas e de Goiás, quando eu me separava da Companhia e precisava reencontrá-la no dia seguinte, perguntava a um morador de beira de estrada. Ele sabia informar a direção e se arriscava a indicar a casa onde ela estaria cantando por aquelas horas.

Tal vivência não pode ser assimilada por códigos ou conhecimentos sistematizados, porque refletem um conjunto de práticas que se constitui no saber oral, em um repertório de crenças, rituais e costumes recriados na memória coletiva das comunidades. Nisto consiste o distanciamento que a Igreja Católica opera, por meio da paróquia que assiste a essas comunidades, ao não dialogar com determinadas singularidades advindas de uma visão de mundo forjada pelo lugar. Nesse processo, novas práticas são incorporadas como forma de mediação institucional, a fim de que seja garantido “o controle sobre o ritual e as crenças envolvidas na relação com o sagrado”, a que Rosendahl (1996, p. 72) se reporta como “privatização do sagrado”.

5 “A FOLIA PODE PARAR, MAS A SANTA PRECISA CONTINUAR...”: O TERRITÓRIO SIMBÓLICO DO “GIRO DA SANTA”

O “Giro da Santa”, segundo relatos, foi uma iniciativa do novo padre⁷, que se reuniu com as pessoas da comunidade e apresentou o projeto. Trata-se de um tipo de procissão que pode se estender ao longo do ano, até que a imagem da santa e a cruz (símbolos adotados) passem por todas as casas das famílias católicas das comunidades. Os moradores concordaram e organizaram uma lista com uma sequência de 77 casas e as datas designadas para cada uma. A lista, ainda manuscrita,

⁷ Padre da Diocese de Formosa, que substituiu em 2013 o padre já referenciado e citado neste artigo.



tinha a seguinte frase como cabeçalho: “Santa saiu da Igreja no dia 06/04/13, fazendo uma longa caminhada durante seis meses”.

A inserção de um novo ritual vinculado à festa de Nossa Senhora Aparecida trouxe outros elementos que proveram novas possibilidades de compreensão do território e das territorialidades nas comunidades.

A proposta é que a Santa e a Cruz girem em todas estas casas, permanecendo dois dias em cada uma, até retornar para a capela, no dia 12 de outubro, para a festa. No terceiro dia, devem ser levados pelos donos da casa, em uma caminhada, para a casa seguinte. Todos os dias há rezas na casa onde está a imagem e a cruz. Na base do suporte da imagem há um ofertório que guarda as doações dos moradores.

O novo padre confirmou que a iniciativa foi dele e acrescentou que é algo que pretende implantar em todas as comunidades Kalunga que assiste. Atualmente, iniciou nas comunidades que tem Nossa Senhora Aparecida como padroeira, primeiramente Diadema e Ribeirão, e depois Sucupira.

Ao ser questionado sobre o que o motivou a implantar tal projeto, o padre afirmou que “por Nossa Senhora Aparecida ser a patrona do local”, conversou com os moradores das comunidades, os quais apoiaram ideia. Ele alegou ter se fundamentado na Jornada Mundial da Juventude (JMJ).

Um breve histórico da JMJ, que se tornou mais reconhecida no Brasil com a vinda do Papa Francisco em 2013, será útil para entender melhor a inserção de seu lema e seus ícones na religiosidade das comunidades Kalunga. De acordo com dados divulgados pela Arquidiocese de Juiz de Fora (2013), a JMJ teve início em 1984, com o encerramento do Jubileu dos jovens em Roma pelo motivo do Ano Santo da Redenção, quando o Papa fez a entrega da Cruz aos jovens, que se tornaria um dos principais símbolos da JMJ, conhecida como “a Cruz da Jornada”. Na ocasião, o Papa ordenou aos jovens que a carregasse por todo o mundo como um símbolo do amor de Cristo pela humanidade, e anunciassem a todos a morte e a ressurreição de Cristo. Em 1986 houve, oficialmente, a primeira jornada e em 2003 foi introduzido o segundo ícone, além da Cruz: o ícone de Nossa Senhora, para que ela os acompanhasse em sua jornada. Desde 1986 a JMJ ocorre em intervalos de dois a três anos em celebrações internacionais, e anualmente em celebrações diocesanas, já estando em sua 29ª edição. No Brasil, esse movimento foi adotado pelas arquidioceses, e os seus símbolos fizeram a peregrinação (Figura 3) nas várias regiões do país até chegarem ao Rio de Janeiro em 2013, no período da JMJ.



Figura 3: Mapa da peregrinação da JMJ no Brasil.

Fonte: Arquidiocese de Juiz de Fora (2013, p. 9).

Ainda de acordo com a Comissão Arquidiocesana da Jornada Mundial da Juventude (2013, p. 20), “a experiência da Jornada Mundial da Juventude não pode ficar restrita ao encontro mundial que ocorre a cada três anos e muito menos aos que podem viajar e viver essa experiência em outros países”. De forma que “uma das melhores maneiras de fomentar essa espiritualidade é trazer essa vivência para as nossas (arqui)dioceses: experimentar a diversidade de carismas na unidade da fé em Cristo”.

Por isso, para o padre, a JMJ trata-se de uma “missão” que não é restrita, mas universal, significando que os párocos podem executá-la em suas comunidades, adaptando-a de acordo com as particularidades dos locais. Por esta razão, ele motivou as comunidades a organizarem o Giro da Santa (e da Cruz) da maneira que lhes fosse conveniente, tanto a sequência das casas, quando o tempo de permanência da santa em cada uma, desde que retornasse para a igreja dia 12 de outubro.

É importante retomarmos a referência feita às estratégias religiosas institucionais que ocorrem em um plano global e exercem influências no catolicismo popular de localidades rurais que recebem a assistência de uma paróquia. Ao mesmo tempo, é necessário destacar que a Igreja Católica “reconhece e controla muitos tipos de territórios”, como bem afirma Rosendahl (1996, p. 59). Isso se refere tanto aos “lugares sagrados” apropriados por ela, quanto à sua própria estrutura



administrativa, que divide seu domínio em hierarquias territoriais de paróquias, dioceses e arquidioceses.

A pequena Capela Kalunga de Nossa Senhora Aparecida está sob jurisdição do padre responsável pelas paróquias de Teresina de Goiás e Cavalcante. Mesmo assim, as territorialidades da Igreja se constituem em redes, de modo que as organizações e os projetos realizados em grande escala podem afetar todos os níveis hierárquicos e gerar alguns conflitos, como já assinalamos ao tratarmos sobre a mudança da data da festa e o enfraquecimento da folia.

Sem a interferência direta do padre quanto à forma, os moradores organizaram o Giro da Santa de acordo com o mesmo trajeto da folia, pois segundo a norma arraigada em seus rituais, a Santa também não pode “cruzar” (Figura 4). O padre apenas acompanhou essa organização, deu orientações gerais sobre as rezas e celebra a missa no dia 12 de outubro, na festa de Nossa Senhora Aparecida. Um dos foliões que esteve presente na reunião afirmou: “Eu até dei uma opinião pra eles na hora da saída lá, que eles queria que ela fosse de um lugar e depois voltasse. Eu falei: – Cêis alembra que num pode cruzar! - Porque pra não cruzar, tem uma serra que corta por aqui”.



Figura 4: “Giro da Santa” e reza em casa de devotos.
Fotos: Luana Nunes Martins de Lima, maio de 2013.

De forma geral, quem participa das rezas do Giro da Santa são os parentes e vizinhos que moram mais próximos. Além disso, é costume daquele que recebe a visita no dia da reza em sua casa, ir também à casa daquele que o visitou, quando a Santa estiver lá. A relação de parentesco entre as pessoas presentes é evidente; por várias vezes presenciamos o cumprimento dos que chegavam pedindo “benção” aos mais velhos.

Embora o padre assevere que a intenção do Giro da Santa não é substituir o Giro da Folia, mas sim inserir as comunidades em um projeto mundial de unidade de fé, no entendimento de



algumas pessoas entrevistadas, o Giro da Santa cumpre a função que a folia deixou de cumprir, conforme a explicação de um folião:

[...] eu fui lá assistir uma missa, e eles já tava nesse papo e eu participei, né? Já tinha marcado o nome das pessoas, a casa que ia ficar e tal e tal. Então, eu participei já do projeto pronto, e num sô contra, não. Até porque é o seguinte, do ponto de vista do padre, se achá folião pro giro, tudo bem, se num achá, pra todo efeito a santa girou. [...] A razão que eu falei logo no início, folia tem que tê [...] tradição, pra pessoa que tá jurado fazer aquilo que tá fazendo. Então, nós gira. Hoje a santa tá girando, não sozinha, mas praticamente só. Eu coloco ela aqui na minha casa e vô fazê tudo direitinho, como o padre pediu, né?... o padre ordenô. Mas só que folião num tem, [...], se num tiver, ela já fez o giro dela (Entrevista – 2013).

De qualquer forma, entendendo-se como substitutivo da folia ou não, o Giro da Santa recebe um sentido de obrigação religiosa, como pode ser apreendido pela expressão “vô fazê tudo direitinho, como o padre pediu, né?... o padre ordenô”. As famílias recebem a santa no dia estipulado e executam as rezas de bom grado. Há uma profunda consideração pela figura do padre, como líder consagrado, o que torna as “ordenanças” ou projetos da Igreja bastante aceitáveis.

Com base na lista que a comunidade organizou, há compatibilidade entre o trajeto do Giro da Santa e o trajeto da folia desde que saiu da igreja. Isso foi possível ao compará-la ao mapa falado produzido juntamente com a comunidade e na observação participante desenvolvida durante a folia.

Determinados foliões são considerados “peças-chave”, pois conhecem, de fato, todos os versos dos cantos das folias. Algumas pessoas chegaram a dizer que o dia que este ou aquele folião “faltar”, a folia pode acabar, pois nenhum outro folião aprendeu de forma a dar continuidade. Associado a isso, incluem-se as mudanças nos costumes das folias, os quais os foliões mais antigos (Figura 5) não reconhecem como seus, ou como de seu lugar, conforme os relatos de um deles:

E hoje num tá quase achando ninguém... num sei o que que é. Eu girei a folia, até tentei ensinar alguém, foi poucos que quis aprendê, a coisa que eu aprendi foi ser “alfel”. [...] E hoje é o seguinte: nós aprendemo a cantá a folia naquele ritmo dos véio, né? E hoje mudou assim, a maneira de cantá, a maneira de girá a folia, num é da maneira que nós costumô. Entrô os folião mais novo, mudô tudo e aqueles folião mais véio foi morrendo, então é aquele sentimento, né? Cê tendo saudade da pessoa que morreu, né? Igual meu pai que era folião também, morreu. Então cê... num reúne, né? Aí eu perdi o intusiasmo, perdi minha mulhé, fiquei viúvo, aí eu perdi [inaudível] a folia também (Entrevista – 2013).



Figura 5: Folia realizada em 2001 - inclui foliões que deixaram de girar.
Fonte: Acervo fotográfico de um morador de Diadema.

Apesar de concordarem e de participarem do Giro da Santa, os foliões entrevistados demonstraram o entendimento de que esse ritual não é o habitual de seu território, conforme se percebe no seguinte relato:

A tradição tá mudano, num tá? Eu acredito que a tradição tá mudano, né? Que aqui nós é acostumado cum a folia, não com a santa girando nas casa, Somo acostumado é com a folia! A folia... a bandeira, né? Os foliões aí... oito, dez, doze, já girou a folia aqui, a folia já reuniu até com doze, quatorze, dezesseis, né? Até dezoito. Hoje tá dando... dando o quê? Ce vê que num anda mais do que quatro ou cinco pessoas, mais ou menos isso. Chega na casa da sinhora, reza hoje e amanhã, depois mal sai da casa da sinhora, a sinhora só vê ir lá pra minha casa, [...] eu num sei nem como é que é, eu nunca fui nem vê como é que é, né? [...].
Tem festa, hoje até quase num tá dando, mas antigamente, né, os rapaiz novo, nós dançava forró na festa da folia. Nós brincava e cansava, ou se conforme o intusiasmo amanhecia o dia cantando a curraleira. Cansei de vê amanhecê. Outra hora se cantasse cansava, ia fazer forró, nós ia dançar, né? (Entrevista – 2013).

Nestes fragmentos de entrevistas se percebe o sentido de lugar dado ao território, que também insurge nos sentimentos que as folias provocam. O território simbólico está implícito na apropriação da folia para designar o costume do lugar: “aqui nós é acostumado com folia”, e não com outra forma de ritual. Já o sentido de lugar emerge das lembranças saudosistas, do costume, da afetividade, da familiaridade que suscitam ao falar sobre a folia, sobre os pousos e sobre a alegria dos festejos. Ao mesmo tempo se nota a territorialidade dos foliões antigos, que legam para si o tempo em que as folias eram vividas com mais intensidade, “no ritmo dos véio”. A morte de muitos foliões, a impossibilidade de outros por causa da idade avançada, a própria mudança da tradição e



dos costumes causa um sentimento de perda, como se o território simbólico, que é a folia, lhes fosse desapropriado.

Outra preocupação que permeia alguns foliões é o fato de a folia girar ao mesmo tempo e nas mesmas localidades em que a santa também está no giro. Trata-se da mesma divindade representada pela bandeira e pela imagem – o que significa que nos giros simultâneos há o risco de “cruzar a bandeira”⁸. Enquanto uns se recusam a girar pelo receio de “cruzar” pelo caminho que a santa já passou, um deles questiona: “[...] Agora num sei como é que pode sobre a santa andar, uai que... a santa andar nas casas, já tem a folia do pessoal que já anda, né?” (Entrevista – 2013).

O conjunto de práticas do sagrado cria um repertório de crenças, rituais e mitos reproduzidos pela memória coletiva (inclusive o que “faz mal” na folia). Este, enraizado na memória e sendo parte constituinte da cosmovisão do grupo, entra em conflito com algumas propostas implantadas pela Igreja. Propostas estas que, por vezes, são alheias às particularidades territoriais do catolicismo popular desenvolvidas nas comunidades.

Assim, nos próprios códigos de definição da folia/festa, as divergências religiosas entre as duas áreas de agentes, devotos Kalunga e líderes eclesiais da paróquia, aparecem mais concretamente. Uma coisa é ouvir de uma parte, as palavras dos padres que explicam a razão da alteração da data da festa e a inclusão do giro da santa. Outra coisa é escutar dos próprios Kalunga os seus códigos de explicação do que se faz e porque se faz isso ou aquilo na festa de Nossa Senhora Aparecida.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O lugar Kalunga lega uma identidade muito própria às suas festas de padroeiros. O inverso também é um fato notório. A festa, objeto deste estudo, tem sua essência vinculada ao lugar onde ocorre; ela é também um território com capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social se prolonga além de seu acontecimento, proporcionando sentidos de enraizamento e de pertencimento nos moradores.

Verificamos entrelaçamentos entre natureza, trabalho agrícola, família e religiosidade. A natureza é dotada de um valor não só material, mas também simbólico. E na visão de mundo dos Kalunga, a festa não é algo separado desta natureza.

As singularidades do lugar, que envolvem também relações com agentes externos às comunidades, evocam encontros, sobretudo quando se trata da origem de muitas crenças e práticas, mas também distanciamentos, na medida em que o diálogo só é possível para aqueles que partilham

⁸ No giro da folia de santos uma das normas ritualísticas é não cruzar o caminho por onde a bandeira já passou, sob a pena de sofrer algum “castigo”.



dos mesmos códigos culturais. Estes distanciamentos, por vezes são “naturalizados” ante o discurso institucional.

Por isso, no âmbito de estudos culturais, ainda que por um viés geográfico, consideramos necessário perscrutar sobre a razão de ser da festa, tendo como fonte os próprios indivíduos e suas experiências: Por que a festa foi criada? Em que contexto? O que ela significou para os moradores? O que ela ainda significa, apesar de suas transformações? Como ela une as pessoas por meio de um sentido comum?

As respostas a estas indagações, no decorrer da pesquisa desenvolvida nestas comunidades, foram desvelando sentidos, indicando caminhos e criando os nexos com a reflexão geográfica. Tornamos a afirmar que o lugar, apropriado simbolicamente, constitui parte fundamental dos processos de identificação social.

REFERÊNCIAS

ARQUIDIOCESE DE JUIZ DE FORA. **Vicariato Episcopais Ambientais**: para cultura, educação e juventude. Comissão Arquidiocesana Jornada Mundial da Juventude. 2013. Disponível em: <http://www.arquidiocesejuizdefora.org.br/downloads/documentos/5/Jornada_Mundial_da_Juventudedoc6.pdf>. Acesso em: 28 out 2013.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: O contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.

BERDOULAY, V.. Espaço e cultura. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Olhares geográficos**: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 101 – 131.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002: 83-131.

BRANDÃO, C. R.. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

_____. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

DI MÉO, G. La géographie en fêtes. In: **Revista Plurais Virtual**. V. 2. N. 1, 2012, p. 24 – 55.

GUARINELLO, N. L.. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCSÓ, I; KANTOR, I. (Orgs.). **Festa: cultura & sociedade na América Portuguesa**. Volume II. São Paulo: Edusp, 2001.

GUIMARÃES, Alba Maria Zaluar. **Os homens de Deus**. Rio de Janeiro, 1974.

LIMA, L. N. M. de. Da folia ao giro da santa: território-lugar e identidade na romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida. 197 fls. **Dissertação (Mestrado em Geografia)** – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2014.



LIMA, L. N. M. de; ALMEIDA, M. G. de. **O catolicismo popular e as festas religiosas das comunidades Kalunga**: singularidades de um espaço camponês. In: Simpósio Internacional e Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares, 1 e 2., 2013, Goiânia. Anais... Goiânia: UFG, 2013, p. 402-422.

MOURA, G. (Coord.) et al. **Uma História do Povo Kalunga**. Projeto História Kalunga. Brasília: Ministério de Educação - MEC, 2001.

NEVES, M. W. M.. Festa do Vão Moleque: religiosidade e identidade étnico-cultural. 143 fls. Dissertação (**Mestrado em Ciências da Religião**) - Universidade Católica de Goiás, 2007.

MAIA, C. E. S.. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 191-218.

ROSENDAHL, Z.. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

STEIL, C. A. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, V. V. (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.